

法政大学学術機関リポジトリ  
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

## ニーチェとプラトン

著者	笠原 賢介
出版者	法政大学文学部
雑誌名	法政大学文学部紀要
巻	79
ページ	15-29
発行年	2019-09-30
URL	<a href="http://doi.org/10.15002/00022413">http://doi.org/10.15002/00022413</a>

# ニーチェとプラトン

笠 原 賢 介

「プラトンと現代」というテーマを踏まえて、現代哲学への道を切り開いた一人であるニーチェ（1844～1900）について、プラトンとの関係を考えてみたい<sup>(1)</sup>。

哲学者のホワイトヘッド（1861～1947）は「ヨーロッパの哲学の伝統はプラトンへの一連の脚注からなっている」<sup>(2)</sup>という言葉を残している。

ニーチェは、ここに言う「ヨーロッパの哲学の伝統」への批判者、さらには破壊者という理解が一般的であるかもしれない。だが他方で、彼が古典文献学者として、プラトンを含む古典古代の著作に精通していたことも見逃すことのできない事実である。ニーチェは、プラトンに対してどのような関係に立つのだろうか。以下、現代におけるいくつかのニーチェ解釈を手がかりにしながら、この点を考えてみたい。

## 1. プラトン対ニーチェ

まず確認しておきたいのは、両者が正面から対立する関係にあるということである。周知のように、ニーチェの最初の著作『悲劇の誕生』（1872）においてすでにこの点が明瞭に示されている。そこにおいては、ソクラテスとプラトンに先立って古代ギリシア世界に誕生した悲劇が称揚され、ソクラテスとプラトンは、最後の悲劇作家であるエウリピデスとともに、悲劇に死をもたらした元凶として指弾される。以下、ニーチェの論点をあらためて整理しておくことにしたい。

ニーチェが批判するのは、プラトンが悲劇について述べた次のような考えである。

「それでは、ここに三つの種類の寝椅子があることになる。一つは本性（實在）界にある寝椅子であり、ぼくの思うには、われわれはこれを神が作ったものと主張するだろう。——それとも、ほかの誰が作ったと主張できるだろうか？」[…]

「つぎに、もう一つは大工の作品としての寝椅子」[…]

「もう一つは画家の作品としての寝椅子だ。そうだね？」[…]

「それではこの神のことを、われわれは、その寝椅子の『本性（實在）製作者』、または何かこれに類した名で呼ぶことにしようか？」[…]

「では大工は、何と呼んだらよいだろう。寝椅子の製作者と呼ぶべきではないか？」

「ええ」

「では画家もやはり、そのような事物の製作者であり、作り手であると呼ぶべきであろうか？」

「いいえ、けして」[…]

「すると君は、本性（實在）から遠ざかること第三番目の作品を産み出す者を、〈真似る者〉（描写家）と呼ぶわけだね？」[…]

「してみると、悲劇作家もまた、もし彼が〈真似る者〉（描写家）であるとするならば、そうだということになるだろう——つまり、いわば真実（實在）という王から遠ざかること第三番目に生まれついた素姓の者だ、ということになるだろう。」<sup>(3)</sup>

ソクラテスとグラウコンの対話という形で述べられたプラトン『国家』第10巻の一節である。寝椅子を例にとって「本性（實在）界にある寝椅子」、「大工の作品としての寝椅子」、「画家の作品としての寝椅子」の三つが区別されている。「本性（實在）界にある寝椅子」が神を「製作者」とし、「大工の作品としての寝椅子」が大工を「製作者」とするのに対し、画家は「製作者」ではなく、「大工の作品としての寝椅子」を単に「〈真似る者〉（描写家）」にすぎない、とされる。「本性（實在）界にある寝椅子」は寝椅子のアイデアであり、大工はそれに「目を向けて、それを見つめながら」<sup>(4)</sup>寝椅子を作る技術をもっているのに対し、「〈真似る者〉（描写家）」・画家はそのような技術を知らず、目の前にある寝椅子の外見を描いているにすぎない、とされるからである。この区別に基づいて悲劇作家も画家と同類の「〈真似る者〉（描写家）」であるとされるのである。

哲学とは「本性（實在）界にある」もの、アイデアの知的な探究である——、この立場から、悲劇作家は「真実（實在）という王から遠ざかること第三番目に生まれついた素姓の者」として、最も下位に位置する非哲学的存在とされることになる。さらには、真の知識を持たずに外見の模倣を旨とするがゆえに、哲学にとってきわめて有害な存在とされるのである<sup>(5)</sup>。

ニーチェはこのような議論を『悲劇の誕生』の第14節で次のようにまとめる。

さてここで、悲劇にむけられたソクラテスのあの巨大なキュクロプスの一つの目（das eine grosse Cyklopenauge）、芸術的感動のたおやかな狂気が燃えあがったためしのないあの目、ディオニュソス的な深淵（Abgründe）を、喜びをもって観ることのできなかったあの目を思い浮かべてみよう。[…] あの目は […] 結果をとまなわないように見える原因と、原因がないように見える結果をもった不合理きわまりない何ものか（Etwas recht Unvernünftiges）を […] そこに見るほかなかったのだ。[…] ソクラテスには悲劇芸術は、[イソップ寓話の教訓のような]「真実（Wahrheit）を語る」ことさえしないように思われた。[…] プラトンと同様、ソクラテスは悲劇を快適なものだけを描いて、ためになるものを描かないへつらいの芸術と見なし、したがって弟子たちには、このような非哲学的な刺激を控えるように、きっぱりと縁を切るように求めたのだった<sup>(6)</sup>。

ニーチェはソクラテスとプラトンに発するこのような考え方と正面から対決する。ニーチェにとっては、アイスキュロスとソフォクレスの悲劇こそ、人間の〈真実〉を描き出すものであり、芸術のなかの芸術にはかならない。しかもそれは、目の前にあるもの、既知のものの単なる模倣（imitatio）という意味での描写（mimêsis）の所産ではなく、造形を目指すアポロ的芸術と、音楽（Musik, mûsikê）を軸とするディオニュソスの芸術とを総合することによって、オイディプスやアンティゴネーなどの神話・伝説上の人物、およびそこに潜む事柄を今ここにありありと呼び出すという意味での再現（Darstellung, mimêsis）の所産に他ならなかった<sup>(7)</sup>。

ソフォクレスの『オイディプス王』は、スフィンクスの謎を解いたもっとも智慧のある者が自分自身について無知であったことを知ることによる運命の逆転を主題とする。その知は美しくはなく、ソクラテスとプラトンの目には「不合理きわまりない何ものか」と映るほかないものであったが、ギリシア悲劇論から出発点したニーチェの思想は、ソクラテス・プラトンの知の伝統において主題化されない領域——偶然にさらされる人間のあり方、無意識、身体およびその基盤としての自然——に注意を促すことによって、彼以後の思考の展開につながってゆく。

先の引用でニーチェは、悲劇を斥けるソクラテスのまなざしを「巨大なキュクロプスの一つの目」と名付けている。そこにはソクラテスのものの見方がきわめて一面的であるという批判がこめられている。ニーチェによれば、ソクラテスの出現は世界史の「転回点」をなすものであり、ニーチェの生きた時代、実証主義の世紀である19世紀を代表する近代科学は、論理による探究を旨とするソクラテスとプラトンの哲学に発するとされる<sup>(8)</sup>。ニーチェは、科学的探求の意義を否定する逆の意味での一面性に陥る者ではないが<sup>(9)</sup>、ソクラテスの「一つの目」に「巨大なキュクロプスの」という形容が付されていることに注意しなければならない。キュクロプスは、ギリシア神話において野蛮で乱暴な一つ目の巨人族とされ、ホメーロスの『オデュッセイアー』に登場する。オデュッセウスは、人を食べ牧畜を行なうキュクロプスの住む島に漂着し、部下を食われながらも危うく難を逃れる（『オデュッセイアー』第9書）。「巨大なキュクロプスの一つの目」には一面性だけでなく暴力性が潜むことが含意されているといえよう。

ニーチェの次の世紀にホルクハイマー（1895～1973）とアドルノ（1903～69）は『啓蒙の弁証法』（1944）を書く。それは二つの世界大戦の経験を踏まえて、啓蒙／文明の光がその反対のもの、闇／野蛮に転化する（しうる）こと、その意味での「弁証法」に陥ることを示す試みである。ホルクハイマーとアドルノはオデュッセウスに啓蒙／文明の淵源を見だし（『啓蒙の弁証法』補論I「オデュッセウスあるいは神話と啓蒙」）、他方でニーチェはキュクロプスに比せられたソクラテスに科学の端緒を見る。この点で両者は視点を異にするが、問題を共有している。「ソクラテスのあの巨大なキュクロプスの一つの目」は、ニーチェ以後、現在に至る科学の展開が繰り返して提起している問題を予示するかのようである。

## 2. 流布されたニーチェ像——〈権力意志〉の思想家ニーチェ

このようにしてニーチェがいくつかの点で現代哲学への道を切り開いたことは確かであるとしても、ニーチェ自身はどこへ向かおうとしていたのであろうか。プラトンを批判するニーチェは、哲学そのものを覆そうとしたのであろうか、哲学の前提である広い意味での〈考えること〉、〈知性〉そのものを否定しようとしたのであろうか。悲劇を称揚する点に着目するならば、ニーチェを世紀末的な芸術至上主義者と規定することが妥当なのであろうか。ニーチェとプラトンとの接点はないのであろうか。

これらの点を考えるには、19世紀末から20世紀前半にかけてのニーチェ受容を省みることが前提となる。ニーチェは、思想的生涯が終わりを迎えた1890年代ごろからしだいに高く評価されるようになり、彼の影響は世紀転換期の芸術運動であるユーゲント・シュティールをはじめさまざまな分野に及んでゆく。この影響圏のなかから今日なお意義を失わない芸術作品が生み出されるが<sup>(10)</sup>、同時に、ニーチェを偶像化する〈ニーチェ崇拜（Nietzsche-Kult）〉が生まれてくる。それを典型的に示すのが、彼の終焉の地であるヴァイマルに1902年、ユーゲント・シュティールの様式で改築されたニーチェ・アルヒーフである。ニーチェ・アルヒーフは1896年に設立され、ワーグナー崇拜者にとってのバイロイトにも似た場所、巡礼の地となったという。そこでは妹のエリーザベト（1846～1935）を中心として、伝記や著書の刊行、遺稿を恣意的に編集して〈主著〉として喧伝した『権力への意志』の出版がおこなわれ、人々の間に〈ニーチェ崇拜〉を広めていった<sup>(11)</sup>。

〈ニーチェ崇拜〉のあり方は多岐にわたり、簡単な要約を許さないが、その一端をハイデガー（1889～1976）の次の言葉が伝えている。

[...] 以前からドイツの哲学の講壇では、ニーチェは厳密な思索者ではなく、『詩人哲学者（Dichter-philosoph）』であると説かれてきた。ニーチェは、抽象的で生活から引き離された影のような事柄だけを考え抜く哲学者には入らないのであり、どうしても哲学者と呼びたいのなら『生の哲学者（Lebensphilosoph）』とみなすべきである、というのである。[...] このような見解は、抽象的な思考を一掃してくれた『生の哲学者』としてニーチェを歓迎する人々の意見とまったく一致する。ニーチェについて広くおこなわれているこれらの判断は誤っている<sup>(12)</sup>。

哲学的な思考を否定した人物、素人哲学者としてニーチェが講壇哲学から排除され、講壇の外側では「抽象的で生活から引き離された影のような事柄だけを考え抜く」哲学を破壊してくれた思想家として歓迎されていた様子が『詩人哲学者』、『生の哲学者』という語によって示されている。『詩人哲学者』は、文学的な想念を抜け出ることのない〈非学問的な〉思想家というニュアンスの語である。『生の哲学者』は、合理的に捉えられないとされた〈生（Leben）〉を称揚する20世紀前半のドイツの思想潮流を指す言葉である。そこにおいては〈知性〉が排斥され、〈知性〉では捉えられない〈生〉の〈体験

（Erlebnis）がすべてであるとされる。これに基づいてある時は芸術が、ある時は〈民族（Volk）〉が礼賛され、1920～40年代の排他的で〈民族〉主義的な政治行動の基盤となったのであった<sup>(13)</sup>。

このような方向でのニーチェの政治利用を後押ししたのがボイムラー（1887～1968）である。彼は、戦後も一時期広く使われたクレナー版のニーチェ著作集の編者で、1931年に出たニーチェ論『ニーチェ——哲学者にして政治家 *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*』によって一世を風靡。第三帝国にニーチェが受け入れられることに貢献した。

ボイムラーのニーチェ論は、先に述べた『権力への意志』に依拠し、同時に、ニーチェの言葉にこめられた反語や多義性を取り去って、ニーチェ思想をファシズムの方向に〈体系化〉しようとするものである。

ボイムラーはニーチェを、意識・精神を徹底的に批判して、それに対置された意味での身体を全面的に肯定した哲学者であるとする。意識・精神による思考や反省の意義は否定され、身体に潜むとされる非合理主義的な闘争本能に基づく〈権力意志〉の解放が讃えられる。ニーチェのこのような哲学は〈北方的・ゲルマン的＝ギリシア的〉な〈民族〉の根源から発したものであり、この根源への回帰を促すものに他ならない。意識・精神、またそれを不可欠の前提とする人文主義・寛容・啓蒙・理想主義は〈北方的・ゲルマン的＝ギリシア的〉ならざる〈西欧的なもの〉であり、ニーチェ哲学は「西方の洗練に対するジークフリートの攻撃（Siegfriedangriff auf die Urbanität des Westens）」<sup>(14)</sup>である、とするのである。〈北方的・ゲルマン的〉に〈画一化〉された《生の哲学者》ニーチェである<sup>(15)</sup>。

### 3. 批判版ニーチェ全集

〈主著〉とされた『権力への意志』編集の恣意性に気付き、第二次大戦後に遺稿を精査・解読して批判版（グロイター版）ニーチェ全集を刊行したのがイタリア人のコリ（1917～79）とモンティナリー（1928～86）であった。『権力への意志』の編集者が設定した〈体系〉に従って切り貼りされた遺稿のものと姿が執筆の時系列に沿って再現され、ニーチェの思考のプロセスが可視化されることとなった。批判版においては遺稿の文の一つ一つが、哲学や政治についての何らかの既知の〈体系〉を裏書きする証拠であることから解放され、それぞれが独自の強度をもった点として提示されている。こうした遺稿と公刊された諸著作とを総合し、それらの行間を結ぶものとしてニーチェの思考の筋道が読み取られなければならないのである。

批判版の編纂者のひとりであるモンティナリーが指摘するように、ボイムラーのニーチェ解釈は誤りである。「精神」と「身体」を緊張関係のなかで捉えて「精神とは、みずからの生命（Leben）に切りこむ生命である」（『ツァラトゥストラ』）<sup>(16)</sup>と述べ、「ドイツ人はフランス人がもったような厳しい自己吟味（harte[r] Selbstprüfung）の17世紀のような時期を一度も経験したことがなかった——ラ・ロシュフーコーやデカルトのような人は誠実さ（Rechtschaffenheit）という点で第一級のドイツ人たちよりも百倍も優っている」（『この人を見よ』）<sup>(17)</sup>としたのは他でもないニーチェであったからである。彼



の言う〈神の死〉はこの「厳しい自己吟味」,「誠実さ」を彼の精神が遂行した結果である。『曙光』の言葉で言えば,「認識 (Erkenntnis)」ぬきの幸福たる野蛮を憎んで,「認識」への「情熱 (Leiden-schaft)」に向かった結果である<sup>(18)</sup>。さらには,〈北方〉ならざるイタリアにおける「精神の南方的な自由と融通無碍」,「自然や人間や精神に対する南方的な疑い」をたたえ,「多彩なもの (Vielfältiges)」を生み出すそのような精神を認めることができず,それへの「義憤 (Entrüstung)」に陥ってしまう「北方人 [ドイツ人=〈ゲルマン人〉]」の「単純愚直さ (Einfalt)」を指摘した(『悦ばしき知識』)<sup>(19)</sup>のもニーチェであった<sup>(20)</sup>。

#### 4. 哲学者ニーチェ

批判版ニーチェ全集の刊行は1967年からであるが,それ以前においても,ボイムラーのような熱弁が振るわれる時代のただなかで,文献学的な制約を負いながらも,ニーチェの多義的で多彩な言葉から独自の思考・哲学を読み取ろうとする試みが始められていた。ドイツ語圏に関して言えば1930年代のヤスパース(1883~1969),1930~40年代のレーヴィット(1897~1973)のニーチェ論,および前節で引用したハイデガーのニーチェ講義である。この講義は1936~40年にかけて行われ,講義原稿に手を加え数編の論文を付け加えて1961年に『ニーチェ *Nietzsche*』として公刊された。このハイデガーの講義に触発されて,ピヒト(1913~82)が戦後の60年代に新たなニーチェ論を展開する。ニーチェとプラトンという本稿の主題を考える上では,ピヒトのニーチェ論が重要である。以下,ハイデガー,続いてピヒトのニーチェ論を見ることにしたい。

先の引用にあったように,ニーチェを《詩人哲学者》,《生の哲学者》とする「広くおこなわれている」理解を誤りとして斥けるのがハイデガーの基本視点である。『ニーチェ』冒頭の一節でハイデガーは次のように述べる。

[...] ニーチェは哲学が何であるかを知っていた。これはまれな知である。[...] 西洋的思考のこれまでの伝統が,ある決定的な点でニーチェの思索のなかに集約され完結しているのだとすると,ニーチェとの対決 (Auseinandersetzung) はこれまでの西洋的思考との対決となる。[...] 対決とは真の批判である。これこそが,ひとりの思索者を真実に評価する最高かつ唯一の道である。というのも,それは彼の思考を追思して,その弱みではなく,その発揮する力量をつきとめることを引き受けるからである<sup>(21)</sup>。

芸術至上主義者でも闘争本能の礼賛者でもなく,ニーチェが「西洋的思考のこれまでの伝統」,ホワイトヘッドの言葉でいえば「ヨーロッパの哲学の伝統」のただなかにいる哲学者として捉えられている。この観点からハイデガーは,ニーチェのテキストをプラトン,アリストテレス,デカルト,ライプ

ニッツ、カント、ヘーゲルなどヨーロッパの哲学者たちの思考の連関のなかで論じてゆく。

ただし、ハイデガーの意図はニーチェの思考そのものの解明にあるのではなく、ニーチェとの「対決」にある。ハイデガーによれば、ニーチェは「西洋的思考のこれまでの伝統」を「集約」し「完結」させた哲学者である。ハイデガーの言葉で言えば、最後の「形而上学的な思索者」<sup>(22)</sup>である。このようなニーチェの思考と「対決」することによって「形而上学」を乗り越えて、独自の存在論への道を切り開こうとするのがハイデガーのニーチェ講義の趣旨である。

そのためそこにおいては、ニーチェの多義的で多彩な言葉が、形而上学から存在論へという定まった軌道のなかに溶かし込まれている感も否めない。『権力への意志』をテキストとして用いている制約も指摘されなければならない。だが講義において、ニーチェの「思考を追思して、その弱みではなく、その発揮する力量をつきとめることを引き受ける」という意味での「対決」が実行されていることは確かである。これによって、単なる外在的な批判では得られないニーチェへの洞察が行間に織り込まれることになる。

講義の冒頭の一節でハイデガーはニーチェの次の言葉を引く。

抽象的な思考は、多くの人にとっては大変な苦勞であるが—— 私にとっては、好日には祝祭であり陶醉である (Das abstrakte Denken ist für Viele eine Mühsal, -für mich, an guten Tagen, ein Fest und ein Rausch)。<sup>(23)</sup>

1885年に書かれた遺稿断片である。「好日」とは体調の好い日ということであろうか。そのような日には「抽象的な思考」が「祝祭」、「陶醉」になるという。〈アポロ的〉な理知を否定して〈ディオニュソス的〉な非理知を賛美したとする通俗的なニーチェ像からはおよそ理解不可能な言葉である。ニーチェにおける〈ディオニュソス的〉を特徴づける「祝祭」、「陶醉」が〈考えること〉の極限である「抽象的な思考」、哲学そのものであるとするのである。特異な考えとも見えるが、哲学的思索の果てに開ける「第三種の認識」ともなう脱自的な「喜び」を語ったのはスピノザであった<sup>(24)</sup>。ニーチェにおいても「抽象的な思考」によって、硬化した日常の視野を超える地平が開けることによる高揚が語られている。覚醒が陶醉でもある事態である。ハイデガーは、このような高揚の瞬間の連鎖をニーチェの思索の軌跡と捉えるのである。ハイデガーのニーチェ講義の魅力は、ニーチェを「形而上学者」として位置づける概括的な規定にあるというよりも、その行間にこのような洞察が散りばめられている点にある。

## 5. ピヒトのニーチェ論

ピヒトは古典文献学と哲学を学んだ後、1940年からハイデガーのゼミに参加。戦後はギムナジウムの校長として教育活動に従事し、1965年から78年までハイデルベルク大学神学部の宗教哲学講座の教授を務めた。彼のニーチェ論は、その際におこなった講義の原稿を死後に編纂したものである<sup>(25)</sup>。



ピヒトのニーチェ論の論点は多岐にわたるが、本稿の主題との関連で要点を示すならば次の二点になる。

### (1) 生成 (genesis)

ニーチェは、プラトンの言う超時間的なアイデアではなく、時間に思考の軸足を置く。この時間においては「どの瞬間も、それに先立ってその瞬間を生んだ父親を抹消するかぎりでのみ存在する、そしてその瞬間も同様にすばやくふたたび抹消される、過去と未来は何らかの夢と同様に空無 (nichtig) である、現在はいえ、過去と未来の間の広がりもなく永続性もない境界にすぎない」<sup>(26)</sup>。時間は、このような意味での流転する時間である。ピヒトはニーチェにおけるこの時間を「否定性そのもの (die Negativität als solche)」, 「絶対的分裂 (die absolute Zerrissenheit)」と呼ぶ<sup>(27)</sup>。「分裂」とは過去、未来、現在の間のそれである。

生きているものはこのような時間のなかに生まれ消滅する。だが、生きているものは流転する時間そのものであるのではなく、「自らを統一体 (Einheit) へと組織し、自らの成長のただなかににおいてもこの統一体を、自ら自身を越えてゆくことによって保持する」<sup>(28)</sup> 存在である。生きているものは、成長し動的であることによって時間的であるが、「統一体」であることによって時間の「絶対的分裂」に対立する。「絶対的分裂」によって引き裂かれることに抗いつつ動的な仕方でも「統一体」であろうとする。人間もまたこのように〈生きている〉存在である。

ニーチェは、生成と消滅を「絶対的分裂」と生けるものとの両極性において捉え、思考の基盤を後者に置く。思考とは〈生きている〉ことに疎遠なもの、〈生きている〉ことに外から付け加わった何かではなく、〈生きている〉ことそのものの特性とされるのである。したがって思考は、価値定立に際して恣意的にふるまえるのではなく、基盤としての〈生きている〉ことによってパースペクティヴを条件づけられている。〈生きている〉ことを基盤とする思考についてニーチェは、次のように述べる。

[...] 絶対的な流転と矛盾する虚構の反世界 (eine imaginäre Gegenwelt) が成立した後ではじめて、この基礎の上に何ものかが認識されることが可能となった。[...] <sup>(29)</sup>

1881年に書かれた遺稿断片の一節である。この断片にはさまざまな論点が含まれるが、今はこの一文のみに注目する。「虚構の反世界」とは、生きているものが組織する「統一体」としての「世界」であり、また、それを基盤とする思考が切り開く「認識」の「世界」でもある。この「世界」は、生きているものにとっては「実在的な世界 (die reale Welt)」<sup>(30)</sup>にほかならないが、それをあえて「虚構」と呼び「反世界」と呼ぶのは、「統一体」であることが「絶対的」とされる「流転」、「分裂」と矛盾・対立するありかたをしているからである。

ところが、この「虚構の反世界」を基盤とする「認識」によってはじめて、通常の意味での認識が可能になるだけでなく、「絶対的な流転」がそれとして知られることになる。「流転」が「絶対的分裂」で

あることが知られることになる。それは同時に、生の世界である「虚構の反世界」と「絶対的な流転」との間の分裂が知られることでもある。生を無化する「否定性そのもの」である「絶対的な流転」と生との間の分裂である。

生がこうした二重の分裂のなかにあること、また、それを知ることをニーチェは「苦悩 (Leiden[s])」と呼ぶ<sup>(31)</sup>。生は、この「苦悩」によって「統一体」としての「虚構の反世界」, 「統一体」を生み出してゆく。この「統一体」を不断に生み出す力が〈力への意志 (Wille zur Macht)〉にほかならない<sup>(32)</sup>。超時間的な存在を志向する形而上学もまた、このようにして人類史のある時点で生み出されたのであった。だが、形而上学は根源にある「苦悩」とその認識を忘却・消去し、それによって生そのものの否定に陥っているとニーチェは見るのである。

生成を「絶対的分裂」と「統一体」との両極性において捉えるこのような見方をニーチェは、ヘラクレイトスを学ぶことによって得たのであった。

## (2) 制作 (poiësis)

生きているものが形成する「統一体」は、生物においては個体としての有機体、個体が織り成す群、およびその環境世界である。人間においては各個人の生命および各個人の歩みの軌跡、それらが織り成す社会、各社会と無数の個人が織り成す世界、およびそれらを成り立たせそれらを取り巻いている環境世界である。「統一体」は静的なものではなく、未知である「そのつど固有の未来 (die je eigene Zukunft)」<sup>(33)</sup> に向かう動的で開かれた秩序である。先に述べた二重の分裂、「苦悩」という視点をここに導入するならば、この「統一体」ないし「虚構の反世界」は、そのつどの「絶対的分裂」の克服の結果として形成されてきたものとして、またつねに「絶対的分裂」による<sup>カストロフイー</sup>破局の可能性にさらされているものとして捉えられることになる。「統一体」の外部の自然からも、あるいは人間そのものによって引き起こされ得る破局である。

このような「絶対的分裂」の克服を担う活動が「芸術 (Kunst)」である。『悲劇の誕生』以来「芸術」はニーチェの思索の中心をなす概念であり、このために彼は芸術至上主義者とされることになる。あるいはまた、学問や思考をはじめ人間の活動の一切を恣意の戯れ、主観の〈趣味〉に委ねた者ともされることになる。いわゆる〈近代の主観主義〉の極北である。だがピヒトは、ニーチェが「芸術」と言うとき、それを近代的な意味での「芸術」としてではなく、ギリシア的な意味での「芸術」、言い換えれば「制作 (poiësis)」として捉えていたとする。「制作」は狭義の「芸術」のみならず、何かを「技術 (technê)」によって生み出す人間の活動を広く包摂する概念である。

アリストテレスは「観想 (theôria)」, 「行為 (praxis)」, 「制作」の三者を区別し、「観想」が不変で必然的なものに関わるのに対し、「制作」は、「賢慮 (phronêsis)」に基づく「行為」とともに、「他でありうるもの」, 可能的なものの領域、生成に関わるとした<sup>(34)</sup>。流転のただなかで何ものかを人為によって生み出す活動である。アリストテレスはこの「制作」についての理論を『詩学』と『弁論術』として残したが、理論の全体を完成させることはなかった。その後「制作」の問題はヨーロッパ哲学の中

心問題から退いて地下水脈となり、カントの『判断力批判』、シェリングの『超越論的観念論の体系』、ヘーゲルの『美学講義』に現われた後、ニーチェで主題化されるに至ったとピヒトは指摘する<sup>(35)</sup>。

ニーチェはこの「制作」の問題、「統一体」の形成の問題を人類史的な時間の視点で捉え直す。「野獸 (Die Bestie)」としての人間から、内なる野獸性をかろうじて制御するに至った「超動物 (das Ueber-Thier)」としての現在の人間をへて未来における野獸性そのものの克服にいたる過程である<sup>(36)</sup>。『道徳の系譜学』の言葉で言えば、その日暮らしのあり方から、「習俗の道徳性 (Sittlichkeit der Sitte)」を身につけた現在の人間をへて「約束することのできる人間」に至る過程である<sup>(37)</sup>。

「制作」されたものは作品として「制作」者たちの手を離れて影響を及ぼしてゆく。それは文字通りの作品のほか、発想の「原型 (Archetypen)」<sup>(38)</sup>、「様式 (Stil)」<sup>(39)</sup>、制度、現在の行為を方向付ける理念など多岐にわたる。それらは〈生きてゆくためのインフラ〉とも言うべきものであり、『ツァラトゥストラ』に言う「贈りもの (Geschenk)」である<sup>(40)</sup>。「制作」は「そのつと固有の未来」に向けて新たなものを企て・作り出すことであるが、過去を無化することではない。むしろ企ては、人類の未発見の過去の可能性、「隠れた歴史 (Historia abscondita)」を蘇らせることでもある。これを通して、過去・現在・未来の間の新たな統一が形成されることになる<sup>(41)</sup>。

「制作」されたものは、あらゆる人々がそこにアクセスすることができる一種のパブリック・ドメインのようなものである。それは消費し尽くされないものであり、無数の人々に活動の空間 (Spielraum) を提供し、新たな「制作」や「行為」を促してゆくのである。

## 6. プラトンとニーチェ

〈生成〉に根ざしたニーチェの思考と〈生成〉の彼岸にある〈不変で永遠なもの〉を志向するプラトンの思考は、正面から対立すると言うほかない。だが、両者に接点はないのだろうか。最後にこの点を考えてみたい。

この点についてもピヒトが示唆を与える。彼は、ニーチェがプラトンを絶えず罵倒しているにもかかわらず、プラトンから発想を多く借りているとして、『クラテュロス』、『饗宴』、『国家』、『法律』などからの影響を指摘している<sup>(42)</sup>。

注目したいのは『饗宴』との関係である。ピヒトはそこにおけるディオティマの話とニーチェの「芸術」／「制作」観との関連を示唆している<sup>(43)</sup>。

シエンボシオン 饗宴の参加者が次々と エロース 恋を讀えた後、ソクラテスが登場し、ディオティマという女性から教わった エロース 恋の奥義を皆に話す。その際に、ソクラテスとの問答で次のようにディオティマが語る一節がある。

「恋とは、よきものが永遠に自分のものであることを目指すもの、というわけです。[...] それをいかなる仕方でも、またいかなる行為において追求すれば、その人の熱意と努力とは恋と呼ばれうるので

しょうか。[…] つまりそれは、肉体的にも精神的にも美しいものの中において出産することです。[…] まことにこの方法によって、死すべきものはすべて保全されるのです。つまり、神的なもののようにまったく同じものとして永遠にあるという仕方ではなく、古くなり去り行くものが、かつての自分と同じような別の新しいものを後に残していくという仕方です。この工夫によって、ソクラテス[…] 死すべきものは、肉体でもそのほか何でも、不死にあずかるのです。』<sup>(44)</sup>

ここに言う「出産」は新たな生命の誕生にとどまらない。人々に記憶される行為、ソロン法律、ホメロスやヘシオドスの作品、そして何よりも、探究する新たな魂が生まれること、いわゆる産婆術、教育である。この箇所について、希独対訳版『饗宴』の編者バルバラ・ツェンプフェニヒは、ディオティマが『饗宴』唯一の女性話者であることに注意を促し、彼女に先立つ男性たちだけの<sup>エロース</sup>恋論には見られない観点が導入されていると指摘する。ディオティマの言う「出産 (tokos/Erzeugen)」は、「自分とは異なった何かを受け入れ、それによって、何ものかを自分自身を超えて産み出す (über sich selbst hinauszuzeugen) 用意のあることであり、これは哲学にとっても要となるあり方である」とするのである<sup>(45)</sup>。

「自分とは異なった何かを受け入れ、それによって、何ものかを自分自身を超えて産み出す」とはニーチェにおける「芸術」／「制作」, 「贈りもの」の特質でもある。ニーチェの「芸術」／「制作」は「創造 (Schaffen)」とも言い換えられるが、それは無からの〈創造〉ではなく、主観の主観性を際立たせることでもない。詳述はしなかったが「創造」においては未知の未来が見据えられると同時に、過去が流れ込み、過去の可能性が呼び出される。「創造」はこのような仕方です。「自分とは異なった何かを受け入れる」ことでなされるものであり、「創造」がディオニュソス的とされるのはこの意味においてである<sup>(46)</sup>。

『饗宴』にはもう一つ注意しておきたい箇所がある。ディオティマの話の後、アルキビアデスが登場してソクラテスを讃える際に語る次の言葉である。

[…] つまり君ら〔饗宴に居合わせている者たち〕は皆、哲学的〔愛知の〕狂気 (mania[s]) と狂躁 (bakcheia[s]) とを共にしているのだ。<sup>(47)</sup>

この言葉は、それに先立つディオティマの次の言葉を踏まえている。

「〔エロースとは〕偉大な<sup>ダイモーン</sup>神霊ですよ、ソクラテス。そして神霊的なものはすべて神と死すべきものの中間にあるからです。[…] じつにこれら神霊は数も多く、種類もありとあらゆるものがあります。そのなかの一員としてエロースもまたあるのです。[…] エロースは […] 知と無知に関してもその中間にある者なのです。[…] 神々にあっては、知を愛することはなく、知者になろうと熱望することもない——なぜなら、現に知者であるから、——また神以外にも、知者であれば知を愛することは

しない。しかし反面、無知蒙昧な者もまた知を愛さず、知者になろうと熱望することもない。[…]  
知は最も美しいものの一つであり、しかもエロースは美しいものに対する<sup>エロース</sup>恋です。したがってエ  
ロースは必然的に知を愛する者であり、知を愛する者であるがゆえに、必然的に、知ある者と無知な  
る者との中間にある者です。』<sup>(48)</sup>

この「知を愛する」<sup>エロース</sup>「恋」という<sup>ダイモーン</sup>「神霊」に取りつかれた者が、アルキビアデスの言う「哲学的〔愛  
知の〕狂気と狂躁とを共にしている」者たちである。ニーチェは「知は最も美しいものの一つである」  
とは考えなかった。だが、詳述する紙数はないが、ニーチェが思考の出発点に据えた「われわれは真理  
を持たない」という考えは<sup>エロース</sup><sup>(49)</sup>「恋」を「知ある者と無知なる者との中間にある者」とするディオティ  
マの視点と重なり合う。そのような「中間にある者」の思考の運動をアルキビアデスは「狂気」、「狂  
躁」とする。「狂躁」の原語は bakcheia[s] であり、bakcheia はバックス（ディオニュソス）の祭り、  
そこでの狂乱、陶酔を表わす。ニーチェの断片にあった「好日」における「抽象的な思考」の「祝祭」  
と「陶酔」もまた bakcheia である。

冒頭に引用した「ヨーロッパの哲学の伝統はプラトンへの一連の脚注からなっている」というホワイ  
トヘッドの言葉には続きがある。——「私が言いたいのは、学者たちが彼の著作から疑わしい仕方  
で抽出してきた、思考の体系的な図式のことではない。彼の著作のなかに散りばめられている豊かな一般  
的諸観念を、私は示唆しているのである。」

ニーチェもまた、プラトンの「著作のなかに散りばめられている豊かな一般的諸観念」への脚注を書  
き、プラトンと「対決」することによって、プラトンの「体系」を超えた新たな思考の世界を切り開  
いた哲学者である。

#### 注

- (1) 本稿は、公開シンポジウム「プラトンと現代」（法政大学哲学科主催、法政大学人文科学研究科哲学専攻・法政哲学会協賛、2018年6月23日（土）、法政大学市ヶ谷キャンパス）での講演原稿に加筆・増補をおこなったものである。以下の叙述は、公開シンポジウムの性格上、要点となる事項の確認を踏まえながらの点描的なものであることをお断りする。
- (2) A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York: The Humanities Press, 1957, p. 63.
- (3) プラトン『国家』597 B-E. 田中美知太郎・藤沢令夫訳『プラトン全集 11 クレイトポン 国家』岩波書店、1976年、695頁以下。以下、引用文中の「…」は笠原による省略を表わす。
- (4) プラトン『国家』596B. 前掲訳書 692頁。
- (5) この点についてのプラトンの議論の詳細は、前掲訳書補注 B「いわゆる『詩人追放論』について」、前掲訳書、765頁以下を参照。
- (6) F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, München, 1988 (以下 KSA), Bd. 1, S. 92. ニーチェ（秋山英夫訳）『悲劇の誕生』岩波文庫、2010年、153頁以下。以下、引用の際に注で邦訳を併記した場合、訳には必要に応じて変更を加え、原語を補った。〔 〕内は笠原による補いである。
- (7) mimêsis に模倣と再現の二義があり、ニーチェのギリシア悲劇論が後者に基づくことは、G. Picht, *Nietz-*



- sche. Mit einem Vorwort von Enno Rudolph*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. 232f. (ビヒト (青木隆嘉訳)『ニーチェ』法政大学出版局, 1991年, 265頁以下)を参照。なお、先のプラトン『国家』からの引用にある「〈真似る者〉(描写家)」= *mimêtês* は、英訳では *imitator*, 独訳では *Nachahmer* である。Plato, *The Republic Vol. II*, with an English translation by P. Shorey, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press/London: Heinemann, 1987, p. 429ff. および Platon, *Der Staat. Über das Gerechte*, übersetzt und erläutert von O. Apelt, Hamburg: Meiner, 1961, S. 389 を参照。
- (8) Nietzsche, a. a. O., S. 100. ニーチェ前掲訳書 167 頁。
- (9) Ebd., S. 97ff. ニーチェ前掲訳書 162 頁以下。例えば、ニーチェは次のように述べる。「[科学的探求という]こうした世界的な傾向のために費やされてきた莫大な量の力のすべてが、かりに認識のためにではなく、個人や諸民族の実践的な、すなわち利己的な目標にふりむけられたと仮定してみるならば […] 血で血を洗う戦闘がいたるところに広まり、民族移動がたえまなくおこなわれることとなり、本能的な生きる意欲はおそらくひどく衰弱してしまったことだろう。」Ebd., S. 100. ニーチェ前掲訳書 167 頁。強調は原文。以下同じ。
- (10) 例えば、第4楽章で『ツァラトゥストラ』第4部の「酔歌 (Das Nachtwandler-Lied)」の末尾を歌詞に用いたマーラー (1860~1911) の交響曲第3番ニ短調 (1902年初演) など。
- (11) 〈ニーチェ崇拜〉については Art. Nietzsche-Kult, in: H. Ottmann (Hg.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000, S. 485f. および Art. Nietzsche-Kult, in: C. Niemeyer (Hg.), *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt: WBG, 2009, S. 251ff. を参照。
- (12) M. Heidegger, *Nietzsche I*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2008, S. 3f. ハイデガー (細谷貞雄監訳)『ニーチェ』I, 平凡社ライブラリー, 1997年, 18 頁。
- (13) ヴァイマル期を中心とした《生の哲学》, 反知性主義, およびそこにおけるニーチェ理解については次を参照。ゾントハイマー (河島幸夫・脇圭平訳)『ワイマル共和国の政治思想』第3章「非合理主義の政治化」, ミネルヴァ書房, 1988年, 47 頁以下。
- (14) A. Baeumler, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Leipzig: Reclam, 1931, S. 182.
- (15) ボイムラーのニーチェ解釈については M. Montinari, Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács, in: Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin/New York: de Gruyter, 1982, S. 169ff. を参照。
- (16) KSA, Bd. 4, S. 134. ニーチェ (水上英廣訳)『ツァラトゥストラはこう言った』(上) 岩波文庫, 2011年, 176 頁。
- (17) KSA, Bd. 6, S. 361. ニーチェ (川原栄峰訳)『この人を見よ 自伝集』ちくま学芸文庫, 1998年, 166 頁。
- (18) KSA, Bd. 3, S. 264f. ニーチェ (茅野良男訳)『曙光』ちくま学芸文庫, 1997年, 365 頁以下。
- (19) KSA, Bd. 3, S. 603. ニーチェ (信太正三訳)『悦ばしき知識』ちくま学芸文庫, 1993年, 408 頁。
- (20) Montinari, a. a. O., S. 182ff.
- (21) Heidegger, a. a. O. S. 2f. ハイデガー前掲訳書, 17 頁以下。
- (22) Heidegger, a. a. O. S. 1. ハイデガー前掲訳書, 15 頁。
- (23) KSA, Bd. 11, S. 463. Heidegger, a. a. O., S. 4. ハイデガー前掲訳書, 18 頁。
- (24) スピノザ『エチカ』第5部・定理 27。
- (25) G. Picht, *Nietzsche. Mit einem Vorwort von Enno Rudolph*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.
- (26) Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, in: KSA, Bd. 1, S. 823f.
- (27) Picht, a. a. O., S. 291. ビヒト前掲訳書 335 頁。
- (28) Ebd., S. 248. ビヒト前掲訳書 283 頁。
- (29) KSA, Bd. 9, S. 503f.
- (30) Picht, a. a. O., S. 251. ビヒト前掲訳書 287 頁。
- (31) KSA, Bd. 7, S. 166.
- (32) Picht, a. a. O., S. 270. ビヒト前掲訳書 309 頁。
- (33) Picht, a. a. O., S. 295. ビヒト前掲訳書 339 頁以下。
- (34) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1140a-b. 加藤信朗訳『アリストテレス全集 13 ニコマコス倫理学』



岩波書店, 1973年, 188頁以下。

- (35) Picht, a. a. O., S. 153ff. ビヒト前掲訳書 173 頁以下。
- (36) KSA, Bd. 2, S. 64. ニーチェ (池尾健一訳) 『人間的, あまりに人間的 I』ちくま学芸文庫, 1994 年, 77 頁以下。Picht, a. a. O., S. 46ff. ビヒト前掲訳書 48 頁以下。
- (37) KSA, Bd. 5, S. 293. ニーチェ (中山元訳) 『道徳の系譜学』光文社古典新訳文庫, 2009 年, 100 頁以下。
- (38) Picht, a. a. O., S. 237. ビヒト前掲訳書 270 頁。
- (39) Picht, a. a. O., S. 153. ビヒト前掲訳書 172 頁。また, Heidegger, a. a. O. S. 222ff. ハイデガー前掲訳書, 300 頁以下も参照。
- (40) KSA, Bd. 4, S. 13. ニーチェ (氷上英廣訳) 『ツァラトゥストラはこう言った』(上) 岩波文庫, 2011 年, 12 頁。
- (41) Picht, a. a. O., S. 296 u. 310. ビヒト前掲訳書 339 頁以下, 356 頁以下。KSA, Bd. 3, S. 404. ニーチェ (信太正三訳) 『悦ばしき知識』ちくま学芸文庫, 1993 年, 104 頁以下。
- (42) Picht, a. a. O., S. 224f. ビヒト前掲訳書 255 頁以下, Picht, a. a. O., S. 231ff. ビヒト前掲訳書 264 頁以下, など。
- (43) Picht, a. a. O., S. 224f. ビヒト前掲訳書 255 頁以下。
- (44) プラトン『饗宴』206-208 B. 鈴木照雄・藤沢令夫訳『プラトン全集 5 饗宴 パイドロス』岩波書店, 2005 年, 86 頁以下。
- (45) Platon, *Symposion: griechisch-deutsch*, übers. u. hrsg. von B. Zehnpfennig, Hamburg: Meiner, 2000, S. 156.
- (46) Picht, a. a. O., S. 311f. ビヒト前掲訳書 358 頁以下, など。
- (47) プラトン『饗宴』218B. プラトン前掲訳書 113 頁。〔 〕は訳文のもの。
- (48) 『饗宴』202E-204B. 前掲訳書 78 頁以下。
- (49) KSA, Bd. 9, S. 52. Picht, a. a. O., S. 148ff. ビヒト前掲訳書 167 頁以下。

## Nietzsche und Platon

Kensuke KASAHARA

### Zusammenfassung

Der Aufsatz basiert auf dem Vortrag, der am 23. Juni 2018 anlässlich des vom Philosophischen Seminar der Hosei Universität Tokyo veranstalteten öffentlichen Symposiums „Platon und Gegenwart“ gehalten wurde. Zuerst wird der Gegensatz zwischen Nietzsche und Platon bezüglich der Kunst anhand der *Geburt der Tragödie* und des 10. Buchs vom *Staat* herausgestellt. Dabei handelt es sich um das Verständnis für den Begriff „mimêsis“. Die Platon-Kritik Nietzsches bedeutet aber nicht, dass er Ästhetizist bzw. Irrationalist sei. In diesem Zusammenhang werden die geläufigen Nietzsche-Bilder seit der vorletzten Jahrhundertwende, wie z. B. „Dichterphilosoph“, „Lebensphilosoph“ oder „Nietzsche als Machtpolitiker“ à la Baeumler, rückblickend rekonstruiert. Wie M. Montinari philologisch und M. Heidegger philosophisch klargemacht haben, haben sie heute keine Gültigkeit mehr. Durch die Herausgabe der Kritischen Gesamtausgabe 1967 sind Nietzsches Texte von dem Schema, das das „Hauptwerk“ *Der Wille zur Macht* verbreitet hatte, befreit worden. Der philosophische Gedankengang Nietzsches muss zwischen den Zeilen seiner Schriften -einschließlich der Nachlässe- herausgelesen werden.

G. Picht hat zur Auslegung der Philosophie Nietzsches einen wichtigen Beitrag geleistet. Auch für das Thema „Nietzsche und Platon“ ist seine Nietzsche-Interpretation aufschlussreich. In meinem Aufsatz werden zwei Punkte seiner Deutung hervorgehoben: (1) Genese, die bei Nietzsche als Polarität von dem „absoluten Flusse“ der Zeit und der „imaginären Gegenwelt“ des Lebewesens aufgefasst wird. (2) Kunst, die gleichbedeutend mit der griechischen „poiêsis“ ist. Mit dem Wort Kunst meint Nietzsche nicht nur die Kunst im engeren Sinne, sondern das Hervorbringen überhaupt. Das Hervorgebrachte wird als öffentlicher Spielraum „Geschenk“ für die Menschen, das nicht ausgeschöpft werden kann.

Nietzsche steht in krassem Gegensatz zu Platon, der sich auf die überzeitliche „idea“ richtet. Zwischen den beiden gibt es trotzdem einige Schnittpunkte. In dieser Hinsicht wird abschließend Platons *Gastmahl* betrachtet. Dabei handelt es sich um das Wort „tokos“ in Diotimas Dialog mit Sokrates und das Wort „bakcheia“ in der Rede von Alkibiades.

A. N. Whitehead hat gesagt: „Die philosophische Tradition Europas besteht aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon.“ Damit meint er nicht „das systematische Schema des Denkens, das Gelehrte aus seinen Schriften zweifelhaft herausgezogen haben“, sondern „den Reichtum der allgemeinen Ideen, die in ihnen zerstreut sind“. In diesem Sinne hat auch Nietzsche einige Fußnoten zu Platon hinzugefügt, sich mit ihm auseinandergesetzt und eine neue Denkrichtung eröffnet.